

Conhecimento, arte e formação na *República* de Platão

Damião Bezerra Oliveira^I

Waldir Ferreira de Abreu^I

Resumo

Neste trabalho, investiga-se qual a relação entre arte, formação e política na obra *República*, de Platão, e estuda-se de que modo os pressupostos gnosiológicos platônicos esclarecem as tensões nessa relação. Busca-se reconstruir os argumentos centrais de Platão que sustentam a sua crítica à educação mitopoética. Defende-se a hipótese de que Platão, na *República*, reconhece o potencial formativo da arte, especialmente da poesia, embora, por razões de fundamentação ontológica e gnosiológica, tenha de subordiná-lo à filosofia. A natureza dos questionamentos e os objetivos da pesquisa exigiram a consulta de fontes bibliográficas, sendo que para análise e interpretação foram utilizadas técnicas hermenêuticas de leitura de textos, com destaque para a apreensão dos sentidos dos conceitos essenciais na sua proveniência grega. Procedeu-se à explicação e ao comentário da obra *República*, mas também de *Íon* e *Hípias Maior* e da literatura crítica, que foram selecionadas como mais significativas entre as fontes levantadas, tendo em vista o problema de pesquisa. A análise conceitual e reflexiva mostrou ser a cultura mitopoética um componente indispensável à formação na obra platônica analisada, embora insuficiente, por si, para atingir o ideal de educação que se expressa pelos conceitos de verdade, bondade e beleza. Conclui-se que somente a filosofia, por superar os encantos da linguagem, da sensibilidade e do mundo sensível, poderá entender os limites e possibilidades da arte, especialmente daquela que usa a palavra. Assim como a cidade justa só seria possível pelo equacionamento do rei e do filósofo, não é admissível um verdadeiro poeta que não seja filósofo.

Palavras-chave

Gnosiologia – Arte – Educação – Filosofia platônica.

^I - Universidade Federal do Pará,
Belém, PA, Brasil.
Contatos: damiao@ufpa.br;
awaldir@ufpa.br

Knowledge, art, and education in Plato's Republic

Damião Bezerra Oliveira^I
Waldir Ferreira de Abreu^I

Abstract

In the present article, we investigate the relationship between art, education, and politics in Plato's The Republic, and study in what way Platonic gnoseological assumptions can clear tensions in this relationship. We seek to reconstruct Plato's main arguments for his criticism of the mythopoeic education. We defend the hypothesis that Plato, in The Republic, recognizes the formative potential of art, particularly poetry, although because of ontological and gnoseological reasons, he had to subordinate it to philosophy. The nature of this study's questionings and goals required consulting bibliographical sources for which we used hermeneutic reading techniques, with emphasis on apprehending the meanings of essential concepts based on their Greek origin. We present explanations and comments about The Republic, but also about Ion, Hippias Major, and critical literature selected as more relevant among the sources researched. Our conceptual, reflexive analysis showed that the mythopoeic culture is an indispensable concept to the general education found in Plato's Republic, although an insufficient one to achieve, by itself, the ideal of education expressed by the concepts of truth, goodness, and beauty. We conclude that only philosophy, as it overcomes the charms of language, senses, and the sensible world, can extend the limits and possibilities of art, particularly art that uses words. As the just city would only be possible by equating the king with the philosopher, there cannot be a true poet who is not also a philosopher.

Keywords

Gnoseology – Art – Education – Platonic philosophy.

^I- Universidade Federal do Pará,
Belém, PA, Brasil.
Contacts: damiao@ufpa.br;
awaldir@ufpa.br

Introdução

Interrogamos qual o tipo de relação que se pode estabelecer entre conhecimento, arte e formação no pensamento platônico presente na *República*. Amparamo-nos, ainda, para o desvelamento do problema, nas obras *Íon e Hípias Maior*, assim como nos comentadores Giovanni Reale (1997), Werner Jaeger (1989), Ross (1976), Detienne (1988), entre outros. A partir desse questionamento, procura-se compreender também que sentido pode ter, na *República*, uma estética como reflexão a respeito da beleza, que é um conceito fundamental para se entender em profundidade o ideal de formação em Platão.

Com base na leitura e interpretação dos textos mencionados, objetivamos explicitar de que modo se conectam, na *República*, arte e educação, com a mediação da gnosiologia e da correspondente *metafísica do belo*. Pode-se dizer, desde já, que a *Filosofia do belo* não se confundiria com uma possível *Filosofia da arte*, entendida como um saber filosófico a respeito da arte.

Deve-se destacar que a abordagem do nosso questionamento é fortemente epistemológica, pois defendemos que a compreensão da posição platônica dos fenômenos estéticos, especialmente dos poéticos, em sua relação com a educação, só pode ser desvelada a partir da sua teoria do conhecimento especialmente desenvolvida na *República*.

No enquadramento teórico do objeto de investigação, reconhece-se que a preocupação da filosofia platônica com a *estética* só ganha sentido quando entendida como parte de uma reflexão a respeito das faculdades cognoscentes em conexão com os seus objetos. Enquanto forma de conhecimento ou saber, a *estética* teria de ser definida como um saber superficial por se debruçar sobre o aspecto aparente, circunstancial, contingente e acidental da realidade.

No caso de se admitir que há *beleza* nos entes sensíveis – a exemplo das construções arquitetônicas, esculturais, vasos, pinturas e mesmo da natureza –, faz-se necessário reconhecer, também, que há um *cânon*, uma forma, uma regra racional organizando-lhes a estrutura (REALE,

1997; JEAGER, 1989; NOËL, 1996), mesmo que os sujeitos entregues à sensibilidade não consigam perceber tal legalidade.

Para a problemática acima configurada, o conceito de ideia, central na *República*, será o fio condutor da discussão. Ressalte-se que *forma* é a palavra portuguesa que melhor traduz o *eidos* grego, especialmente no sentido platônico (BRISSEAU; PRADEAU, 2010). *Eidos* é, originariamente, usado para definir os aspectos exteriores dos objetos sensíveis. Só posteriormente adquire, em Platão, o sentido metafísico de essência inteligível (REALE, 1997).

Daí porque o sentido de formação contido na paideia platônica, na *República*, não pode se circunscrever a uma ação de reprodução de um *ethos* existente, mas remete sempre a um dever-ser, a uma espécie de ideal regulador que se constitui em horizonte das ações educativas.

A educação como um tipo de ato humano e humanizante só pode ser pensada, na tradição democrática, em espaços de liberdade. Por isso, é eminentemente política. Em Platão, tanto o formativo quanto o ético-político pressupõem a atividade teórica da filosofia, da qual deriva um saber superior, epistêmico, que se sobrepõe à opinião e aos conhecimentos técnicos.

No livro VI da *República* (509a-511e), Platão (1988) apresenta os pares de conceito *episteme* e *eide*, em contraposição à *doxa* e *aistheta*. Cada membro do par admite subdivisão, de modo que habitam o mundo inteligível tanto os objetos matemáticos quanto as ideias. Por consequência, tem-se, na esfera cognoscente, o conhecimento matemático e a dialética. No entanto, o modelo de conhecimento capaz de fundamentar a verdadeira política é o *epistêmico dialético*.

O segundo par de conceitos subordina-se ao primeiro, podendo-se subdividir os entes que habitam o mundo sensível em *sombras* e *objetos sensíveis*, aos quais correspondem duas formas sensíveis de conhecimento, conjectura e intuição sensível.

A *tecne*, como conhecimento produtivo, também não se afasta da esfera do sensível, não

podendo, por isso, prestar-se à fundamentação da vida política. Embora esteja em íntima conexão com o *existir comum* e com a *doxa*, pelo uso amplo que dela se faz, os habitantes da cidade não podem compartilhar a totalidade do domínio técnico e nem se constituírem em técnicos universais.

Platão desqualifica qualquer pretensão de uma *polis tecnocrática*, embora reconheça a importância da *tecne* na composição orgânica da sua *República*. Recusa, igualmente, a suficiência da opinião (*doxa*) como base cognoscente da *polis*. Ora, nem a *episteme* e nem a *tecne* representam uma base amplamente compartilhável de saber, condição de possibilidade para que se tenha uma esfera de igualdade cognoscente e política. Ao recusar a *doxa* e apostar tudo na *episteme*, Platão é levado a refutar a democracia, fazendo do equilíbrio das desigualdades a arquitetura orgânica que sustenta e configura a justiça na *República*. Assim, pode-se dizer que o ponto de partida e o de chegada do projeto político-educativo platônico é a desigualdade, embora a finalidade última proclamada da *República* seja o bem comum.

Nota-se, pois, que igualdade e liberdade não andam juntas em Platão. Defende-se não mais a aristocracia de sangue, mas a excelência de espírito, que se funda na desigualdade das inteligências. De qualquer modo, a educação é o único meio pelo qual se deve estabelecer hierarquias entre os homens.

Em face do exposto, como se pode compreender, em Platão, a relação entre conhecimento, formação, arte e política? Por que motivos o *ethos* artístico e as ideias da sofística¹ democrática devem ser combatidos pela filosofia?

Formação e beleza

De todos os conceitos referidos precedentemente, o de *forma* é certamente o que melhor sintetiza os significados inerentes

1- Note-se que nem todos os sofistas defenderam ideias democráticas, como Crítias e Trasímaco, por exemplo.

à reflexão a respeito da beleza e o liame que o aproxima da educação. A propósito do que se afirma, Jaeger (1989) esclarece que o ideal de Paideia grega – que inspirou, já no século XVIII, a compreensão de *Bildung* pelos alemães – possui um dos seus significados essenciais ligados ao conceito de *eidos*, que traduzimos habitualmente por ideia, mas também por forma. Nessa ecoa, com clareza, mais ainda do que em ideia, a origem da palavra formação ou de educação como ação formadora do corpo e do espírito:

A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico. Contém ao mesmo tempo a configuração artística e plástica, e a imagem, “idéia”, ou “tipo” normativo que se descobre na intimidade do artista. Em todo lugar onde essa idéia reaparece mais tarde na História, ela é uma herança dos Gregos, e aparece sempre que espírito humano abandona a idéia de um adestramento em função de fins exteriores e reflete na essência da própria educação. (JAEGER, 1989, p. 10).

Dessa perspectiva, a *Bildung* não poderia ser interpretada como *cultivo de si*, num sentido fortemente *individualista* e *privado* (PIEPER, 2010), pois traria consigo, sempre, um componente geral, universal e humanista, identificando-se com o conceito de Paideia na sua proveniência grega, portanto, ainda distante da noção moderna de subjetividade atomizada (OLIVEIRA, 1989).

Tal ideal de formação representado na Paideia só pode ser suficientemente compreendido, no contexto da cultura grega, como parte da sua visão orgânica da realidade, aliada a um senso plástico geral dos helenos, na constante busca pelo *cosmos*, por uma espécie de legalidade em todos os domínios do ser. Em razão disso, torna-se compreensível que a imagem sensível da formação humana nas relações entre as gerações e grupos sociais seja

representada por um tipo de atividade artesã: a ação do oleiro sobre a argila a fim de lhe conferir uma forma de perfeição antecipada no intelecto. Pode-se entender a profunda correlação entre os conceitos de educação e de beleza na expressão grega *kalos kagathos* (*kalos kai agathos* – *αλός και ἀγαθός*), que se poderia traduzir como *belo* e *bom* (JAEGER, 1989; BRISSON; PRADEAU, 2010).

Formação, de modo mais eminente, é uma atividade que começa e atinge a sua finalidade no próprio homem, independentemente de fins ulteriores e exteriores (MONDOLFO, S.D.). Não é um treinamento ou habilidade que se adquire como instrumento para a realização de uma tarefa técnica ou prática, por mais importantes e necessários que sejam esses domínios para a existência.

Formar não seria reproduzir as formas empíricas e particulares de humanidade, de acordo com os costumes e hábitos imediatos, mas, antes, a tentativa de atingimento de um alto ideal de humanidade cuja essência é a busca da perfeição a partir da conexão e integração do verdadeiro, do belo e do bom (ROSS, 1976).

Daí porque a noção de *antropoplastia* grega, vista enquanto uma espécie de mentalidade comum que funda a educação, a cultura e o ideal de belo, não exclui os campos do não humano. Pelo contrário, há uma correlação simétrica entre *microcosmo* e *macrocosmo*, *antropoplastia* e *cosmoplastia*. Contudo, só se compreende a *antropoplastia* contida na *paideia* e na *Bildung* quando se toma o componente humano na sua emblematicidade (JAEGER, 1989).

Pode-se asseverar, portanto, que a compreensão originária de formação liga-se, essencialmente, ao ideal de beleza, pois a possibilidade de educar implica um ir além de objetivos meramente empíricos e pragmáticos e aponta, assim, para a necessidade imperativa de alcançar a formação segundo uma regra de um tipo humano desejável, um dever ser.

Assim, se a filosofia é incompatível ou não pode se identificar com a *estética*, não haveria nenhum contrassenso em se admitir,

desde muito cedo, uma filosofia ou mesmo uma *metafísica do belo*. A preocupação do pensamento filosófico inclui, essencialmente, a dimensão antropológica e educacional, que aponta para a negação/superação da *estética*, ou menos radicalmente, para o reconhecimento dos limites das formas meramente sensíveis na apreensão/constituição da verdade, da vida ética e do ideal de perfeição existencial.

Pode-se dizer, pois, que há uma relação essencial entre os conceitos constitutivos do ideal de beleza e o dever-ser formativo, que se corporifica em um *ethos*, em um tipo de atitude de cuidado desinteressado próprio ao filósofo (ARENDT, 1988) e que, portanto, só adquire sentido pleno na sua atividade, que passa a ser modelar para a educação, como veremos a seguir.

Conhecimento, poesia (*poiésis*) e formação na República

Ninguém duvidou nem duvida da importância cultural e educacional da existência mitopoética e das suas produções no cenário filosófico originário; a filosofia, inclusive, como pensamento instituinte, ocupa-se, em grande parte, da crítica a essa tradição nas suas pretensões educacionais. É nesse contexto que as reflexões de Platão em diálogos como *Íon*, *Hípias Maior* e *República* ressaltam, entre outros temas, a excelência da educação filosófica (PLATÃO, 1980a; 1980b; 1988). O filósofo reivindica para si o papel de *mestre da verdade*, que anteriormente era atribuído ao poeta (DETIENNE, 1988) e, consequentemente, contesta o estatuto de formador do poeta e toma para si a tarefa de formar adequadamente os entes humanos.

Muito embora as obras platônicas mencionadas não convirjam em diversos aspectos a respeito dos quais não nos deteremos, em todas elas, a preocupação de fundo é, primordialmente, gnosiológica. Ganha centralidade a capacidade de revelar a verdade como primeiro passo para se alcançar o belo, o bom e o justo. Em função disso é que se mostram

as limitações da atividade artística e das suas produções no desvelamento do verdadeiro. É por essa razão, também, que se vai relativizar a existência poética, por não poder, pelos seus próprios meios, atingir o sentido do ser, numa intuição racional imediata (*noética*).

A intuição noética permite o acesso imediato ao original, em um ato de apreensão anterior à linguagem. O ajuizamento, o discurso filosófico conceitual, é, de certo modo, apenas uma representação, espécie de *imitação* do intuído enquanto presença plena. Por esse motivo, o *logos discursivo*, na medida em que se apoie no sentido das palavras, não poderá, por si mesmo, ser plenamente compreendido e vivenciado a não ser por aquele que teve a intuição noética do ser representado (PLATÃO, 1988). Não há autêntica experiência da verdade na esfera da representação, no campo linguístico.

Toda a limitação das produções poéticas, na qualidade de signos dos entes, consiste no fato de faltar aos produtores e apreciadores a vivência de uma intuição noética originária para preencher e plenificar de sentido a representação. Cobra-se, no máximo, no campo poético, uma intuição sensível como correlato do signo.

A crítica platônica à atividade poética e à retórica sofística funda-se no argumento da insuficiência de uma *representação* por ouvir dizer, ou que se fundamente na mera imagem sensível, aparential, sem a garantia, portanto, do fundamento inteligível, somente passível de apreensão pela atividade filosófica, que se concretiza por um movimento dialético da alma. Não há experiência de segunda ordem que possa substituir tal esforço pessoal.

A experiência filosófica da verdade é pré-linguística. Por isso, nenhum processo comunicacional poderá transmitir o verdadeiro em si. A diferença do filósofo com relação aos demais intelectuais se explica, em parte, em função do modo como ele entende os signos, a relação entre pensamento, linguagem e realidade.

Os diálogos platônicos insistem em comparar os potenciais de promoção de uma

bela educação, presentes no fazer dos filósofos, às demais atividades desenvolvidas por outros grupos humanos na *polis* grega: comandantes de guerra, políticos, médicos, rapsodos, aedos, comediógrafos, trágicos, literatos, artesãos, comerciantes, escravos, sofistas, retóricos etc. Para que a refutação tivesse força, interessava ao filósofo interrogar não qualquer representante dos grupos, mas aqueles considerados os melhores, os excelentes entre os demais.

A disputa teórica engendrada pela filosofia pretende, do seu próprio campo, solicitar as justificativas, os argumentos conceituais que possam apresentar a relevância dos grupos em relação ao desvelamento da verdade, tarefa inicial e fundante para qualquer outra iniciativa humana que almeje a maior perfeição possível dentro do seu próprio âmbito.

A força e veemência com que Platão critica a atividade poética têm uma justificativa forte: a relevância social concedida pela tradição aos poetas e à poesia, a ponto de Homero ter ficado conhecido como o educador de toda a Grécia. Evidente que, da perspectiva filosófica e tendo em vista a centralidade da busca da verdade, o privilégio concedido à cultura mitopoética não seria talvez merecido.

A *República* inicia com duas interessantes discussões: a do confronto entre a violência física e a força da palavra; e a que traz à tona o sentido da velhice e de como ela favorece a atividade do pensamento, da alma, em detrimento das paixões instintivas que são mais fortes em um corpo que desfruta da plena vitalidade da juventude.

Na dimensão antropológica, confronta-se o corpo à alma, a educação desta pela música e à daquele pela ginástica, tomando-se como fundamento da formação corporal os princípios da harmonia, do ritmo, enfim, da ordem, advindos da educação musical. O termo música não deve, no entanto, ser compreendido no sentido atual, pois representa, na *República*, a totalidade dos meios formadores da alma, traduzíveis por noções como harmonia, melodia, ritmo, ordem, medida e número

que compõem a *bela educação* cujo coroamento ocorre com a filosofia.

A respeito de como pensa a relação desses componentes formativos, Platão é bastante explícito:

E foi provavelmente visando a esses dois princípios, segundo penso, que alguma divindade deu aos homens as artes da Música e da Ginástica, para o alimento da coragem e a sede do saber, não para a alma e o corpo, a não ser apenas como acessórios, mas tendo em vista aqueles dois princípios, a fim de se harmonizarem reciprocamente, por meio da tensão e do relaxamento, conforme as circunstâncias (PLATÃO, 1988, p. 174-5).

Há clara hierarquização na relação da alma com o corpo, na qual este se subordina àquela, embora haja, simultaneamente, mútua dependência, ainda que desigual, por conta da própria diferenciação presente na relação de subordinação. O domínio do anímico – lugar da sabedoria e da coragem – é o princípio que rege a ideia de harmonização na busca de uma educação verdadeira, boa, justa e bela.

O ideal de beleza da educação aparece no diálogo entre Glauco e Sócrates, quando o último indaga retoricamente o seu interlocutor: “E agora, perguntei, não te parece que chegamos ao fim de nossa exposição sobre a Música? Pelo menos terminou onde deveria terminar, pois a Música deve acabar no amor ao belo” (PLATÃO, 1988, p. 162). Antes, afirmara, a respeito da finalidade de diversas atividades *poiéticas* da *polis*, assim como da constituição da própria natureza, que deveriam ser apreciadas tomando-se o belo, expressão da proporção e harmonia, como critério:

[...] cheia delas está a pintura e todos os trabalhos dessa natureza, a arte do tecelão, a do bordador e a do arquiteto, bem como a manufatura de objetos em geral, a estrutura dos corpos e o conjunto das plantas: em tudo se nota a proporção ou

desgraciosidade. A falta de graça, de ritmo ou de harmonia é parente próxima da linguagem viciosa e dos maus costumes, assim como os seus contrários o são das qualidades opostas: a ponderação e a retidão de conduta; irmãs e cópias fiéis. (PLATÃO, 1988, p. 159).

A *República* é, sem qualquer dúvida, uma obra essencialmente imbuída de preocupações políticas – reflete-se sobre o conceito de justiça, de *polis* justa – mas não se pode deixar de considerar que a educação política para constituir a cidade é o tema correlativo e igualmente importante. A *polis*, a sua educação, a arte, a poesia, todos esses elementos só podem ser compreendidos e integrados a partir da compreensão ontológica e gnosiológica do platonismo cuja base é a já conhecida teoria das ideias.

É no segundo livro da *República* que Platão, pela primeira vez, refere-se claramente ao lugar dos artistas e poetas, em uma *polis* não sadia. Eles agrupam-se por uma espécie de *semelhança de família* a uma série de outros personagens que compõem uma cidade cuja formação está danificada. Revela-se aqui, *a contrário*, a crítica do filósofo ao estado de coisas existente, pela desarmonia e desproporção dos componentes da cidade:

Neste caso, seremos forçados a aumentar consideravelmente a cidade; a primeira, a sadia, já se nos revelou insuficiente; teremos que sobrecarregá-la com o lastro de pessoas cuja presença não é exigida por nenhuma necessidade, como toda classe de caçadores e de imitadores, muitos dos quais se ocupam com figuras e cores, muitos, também, com música: são os poetas e seus servidores: rapsodos, atores, dançarinos, empresários e também os fabricantes de artigos de toda espécie, principalmente de uso feminino [...]. (PLATÃO, 1988, p. 116).

Recusa-se o estatuto do poeta existente, porque ele só seria adequado à cidade não sadia.

Contudo, não se pode concluir que ele seja dispensável, desde que se mantenha nos limites estabelecidos pela nova Paideia proposta por Platão na *República*. Os poetas têm o seu lugar enquanto uma parte do conjunto de outros artistas, artesãos e técnicos que ajudarão a compor o corpo político na sua totalidade orgânica.

Ao olhar contemporâneo, habituado a ver o artista, especialmente o poeta, como uma espécie de gênio, de ente extraordinário, a visão platônica causa um forte estranhamento. Talvez não deixasse de causar um abalo até mesmo nos contemporâneos, para quem a poesia era fonte de educação, sabedoria e mesmo de orientações gerais sobre o mundo e a conduta.

Como mostra Detienne (1988), o poeta é considerado, pela tradição arcaica grega, um mestre da verdade, próximo do adivinho e do rei. Já na visão de Platão (1980a), como se encontra no *Íon*, a divindade, expressa na inspiração e no entusiasmo, presta-se, na ironia de Sócrates, antes a minimizar a importância do poeta num cenário de racionalização filosófica do que a realçar uma posição superior.

Nem tampouco as proximidades entre rei e poeta fazem sentido na *polis* proposta por Platão. A verdade da *cidade* não se constitui em revelação divina, mas deverá antes ser buscada pelo homem enquanto filósofo, e este, por sua vez, é o único modelo admissível para um rei, como reconhece Platão no livro quinto da *República*.

Em um Estado dominado pela racionalidade filosófica platônica, a poesia e todos os seus significados tradicionais só continuariam a desempenhar uma função formativa se fossem redefinidos. Por isso, não é inteiramente verdadeiro que Platão expulsa, sem mais, os poetas da sua *República*, como habitualmente se fala. Importante ressaltar o reconhecimento platônico do lugar de destaque dos poetas, cujo estatuto é superior ao de todos aqueles que usam a palavra como matéria-prima; o poeta não se iguala a qualquer artesão ou técnico; diferencia-se dos demais em grau. Daí porque Platão trata todos como um conjunto que partilha uma

mesma natureza: poetas, dançarinos, atores, artífices e os comerciantes.

Parece claro que a filosofia se sente bem mais *ameaçada* no seu papel de dizer a verdade por uma arte da palavra, como é a poesia, que pode se armar de adornos sedutores que envolvem o *logos* e o desvia do seu compromisso com a verdade. Todas as outras formas de expressão, como figuras, cores e sons, são concorrentes da filosofia, mas com menor potencial de ameaçá-la.

É somente dentro desse contexto filosófico e educacional que se torna compreensível a crítica platônica à poesia. Trata-se, em menor grau, de uma recusa à poesia e mais precisamente da refutação de uma imagem cristalizada do fazer poético e do seu papel político e educativo. O poetar, com os seus recursos linguísticos, não deixa de ser uma perigosa distração para a razão lógica na busca da verdade.

É em nome da verdade filosófica como orientadora da formação humana que Platão censurará a poesia, o seu potencial fabulador. A palavra poética revela tanto a falsidade quanto a verdade. Cabe, pois, à filosofia escoimar a falsidade e impedir, especialmente na primeira educação, que, sob a forma de diversão e distração, as crianças se formem de acordo com valores prejudiciais aos tipos de caracteres de que precisa a *polis* que se quer justa.

Há, pois, uma correlação importante entre as almas dos cidadãos e a constituição da *polis*. Como não existe a *polis* que Platão intenta e *imagina*, ele a forma em *raciocínio*. Desse modo, será preciso planejar, também, as condições educativas que poderão construir os tipos de homens que a tornarão possível. Em tal contexto, a arte existente e o seu lugar na educação da *polis* igualmente existente são redimensionadas, a fim de evitar os vícios já conhecidos e criar uma situação nova, em consonância com a racionalidade filosófica e a ela subordinada.

A fabulação e a ficção representam um risco especial àqueles que ainda se mostram incapazes de um julgamento segundo o qual

se possa discernir entre verdade e falsidade, aparência e realidade, como é o caso das crianças que serão devidamente educadas para a nova *polis*.

Em última e decisiva instância, o filósofo é o único a discernir, rigorosamente, entre aparência sensível e essência inteligível. Daí porque está habilitado a censurar a falsidade poética e selecionar os elementos que sejam portadores de verdade, de acordo com o estágio educacional de cada membro da *polis*. Quanto aos demais cidadãos, por lhes faltar o discernimento filosófico, serão poupados do perigoso contato com a sedutora falsidade poética, sob pena de sucumbirem aos seus encantos e se deixarem invadir por ela e, uma vez assim formados, dificilmente terão o seu *ethos* alterado em direção ao bem.

Produções poéticas e artísticas já existentes, passadas, serão censuradas e selecionadas. As que vierem a se constituir, na cidade imaginada por Platão, já se enquadrarão nos princípios de verdade da nova política.

Certamente faltaria autonomia à atividade poética, liberdade de criação, na medida em que se defende a subordinação da poesia aos determinantes éticos, morais, políticos e educacionais. Isso soa estranho aos contemporâneos, para quem a arte é atividade livre, singular e insubordinada a quaisquer valores que não sejam estritamente *estéticos*.

No entanto, para Platão, na *República*, a arte é imitação na qual a realidade engendrada jamais pode se apresentar como inocente, indiferente ou simples exercício de imaginação que convidaria os receptores a experimentar formas de vida possíveis, tirando-os da rotina cotidiana e lhes ampliando os horizontes.

Com relação à poesia, a noção de imitação relaciona-se ao de narrativa. Quanto menos aparece o autor real, assumindo como próprias as representações, maior é o poder de *dissimulação* da aparência criada. A respeito da classificação das narrativas, Platão assim se expressa:

[...] a poesia e a mitologia podem constar inteiramente de imitação, tal como se dá na

tragédia e na comédia, conforme disseste, ou apenas da exposição do poeta. Os melhores exemplos desse tipo de composição encontrarás nos ditirambos; há uma terceira modalidade, em que se dá a combinação dos dois processos: é o que se verifica na epopéia e em muitas outras formas de poesia [...]. (PLATÃO, 1988, p. 148).

Observa-se, pois, a resistência maior do filósofo ao gênero dramático, no qual se produz personagens, falas, gestos, ambientes, sem sinais de que há uma voz fabuladora e ficcional. Portanto, o efeito de realidade é mais intenso e, conseqüentemente, o poder formativo nos espectadores.

Nos seus diálogos, Platão representa as personagens e reproduz diretamente as suas falas; descreve os espaços em que ocorrem as ações e, por vezes, narra indiretamente umas poucas ações dialógicas. A própria *República* enquadra-se no gênero narrativo, pois nela Platão conta, em dez livros, a história do encontro de Sócrates, Polemarco, Céfalo, Glauco, Adimanto e Trasímaco.

Platão estaria imitando a ação e os caracteres dos personagens, o aspecto dos espaços culturais e dos ambientes naturais? As suas obras filosóficas, ao se organizarem em diálogos, com personagens, poderiam legitimamente ser consideradas *poéticas*? É possível negar o talento criativo da escrita platônica, a beleza das imagens criadas em suas obras, a sedução das suas metáforas?

Ao que parece, o filósofo não considera o diálogo uma imitação ficcional, mas o relato de um acontecimento. O mais importante, no entanto, não é a descrição de uma narrativa particular como tal, mas os problemas postos ao pensamento na sua universalidade, os conceitos e as definições. Certamente, a experiência de pensar não pode ser reproduzida e plenamente compreendida pelo diálogo, que é apenas uma imagem, imitação. Daí porque a filosofia *escrita* se junta à *falada*, à *dita* e *vivenciada* nos encontros reais de Platão com os seus

interlocutores e que hoje vem sendo bastante valorizada na compreensão do pensamento platônico (REALE, 1997).

Poder-se-ia mesmo dizer que há uma insuficiência inerente a toda representação, a todo signo em relação à experiência imediata, à intuição noética. A palavra falada, e mais ainda, a escrita, é imprópria na descrição do ato de pensar. O filósofo tem consciência de que qualquer discurso é tão-somente uma *imitação*, uma *imagem*. Daí porque não pretende estabelecer qualquer verdade no plano estrito da linguagem, que, por si mesma, nada fundamenta.

Considerações finais

O que concede verdade à filosofia não é a linguagem, mas o pré-linguístico, a esfera ontológica que antecede até mesmo o pensamento enquanto forma de raciocínio, operação de combinação dos elementos do discurso. Isso pode ser constatado no diálogo de Adimanto e Sócrates a respeito do conhecimento do bem:

[Adimanto] Isso é muito divertido [...]
[Sócrates] Como não há de ser [...] Se começam por lançar-nos em rosto a nossa ignorância a respeito do bem e terminam pressupondo em nós esse conhecimento? Dizem que o bem é a inteligência do bem, admitindo como certo que compreendemos o que querem dizer, quando pronunciam a palavra *bem*. (PLATÃO, 1988, p. 307).

Precisa-se entender a crítica à imitação, à ficção, como a recusa de conceder à linguagem, por si, o poder e a legitimidade de criar *realidade* ou de fazer da aparência o fundamento de si mesma. É verdade que Platão não deixa de usar expressões alegóricas, figuradas, para se referir ao plano ontológico. A mais conhecida é a comparação entre o sol – sensível – e o bem – inteligível:

[Sócrates] Dirás por conseguinte, continuei, que este sol é o que eu denomino filho do

bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento. (PLATÃO, 1988, p. 312).

No entanto, o discurso filosófico também é apenas uma imagem, não porta uma verdade por si. Funciona como um recurso didático, uma espécie de dispositivo de transposição de um conteúdo extralinguístico que, para o filósofo, não funciona como signo de equivalência, mas pode apenas provocar o desejo na alma de contemplar o original.

Ao contrário do uso que faz a filosofia de imagens, metáforas e alegorias, a poesia tanto quanto a sofística ameaça a *polis* por uma mesma razão: pretende fazer da *imitação*, da aparência criada pelo discurso, uma realidade que responde por si, autônoma e suficientemente enquanto signo de si mesma.

Pode-se dizer, pois, que os poetas representam para a *República* um risco, se eles mantêm a pretensão de dominar uma arte universal, englobando todas as demais. Na medida em que cada indivíduo ou grupo precisa cumprir o seu próprio dever, não cabendo interferir no domínio dos demais, só se tolerará o poeta se ele se circunscrever à especificidade que lhe concerne no todo social. Nisso consiste o conceito de justiça: que cada um cuide do que lhe é próprio na *polis*, assim como cada parte da alma deve limitar-se ao seu âmbito.

O grande problema comum aos sofistas e aos poetas consiste na dificuldade de definirem a sua atividade como uma arte e a tendência, concomitante, de se verem como reveladores de um conhecimento universal, geral, o que seria uma reivindicação própria à filosofia. Nos diálogos aqui analisados, repete-se a estrutura habitual de refutação socrático-platônica dessas artes aludidas.

Nega-se, portanto, a competência da sofística como da poesia para falar com conhecimento de causa, de objetos e práticas

que pertencem aos diversos domínios de *profissionais* que comporão a *polis*. Igualmente, não podem se ocupar da totalidade e da unidade que só se mostram na intuição das essências, porque só lidam com intuições particulares e aparências sensíveis.

Platão fala a propósito das artes e das belas-artes – dos belos sensíveis –, como lugares da aparência, da diversidade e da multiplicidade, no plano ontológico, e da opinião, no gnosiológico. Contrapõe a eles o ser e a *episteme*, preocupação da filosofia, a única a ocupar-se com o belo em si (PLATÃO, 1988).

É em nome da filosofia e do espaço que a ela se reserva na vida política a instaurar – mediante uma forma de educação rigorosamente planejada – que a filosofia platônica se apresenta como uma crítica ao lugar concedido à arte e à poesia pela tradição grega vigente à época.

Ao final do livro VIII da *República*, concluindo a discussão das formas de governo em suas relações com alma e as virtudes, Platão, falando por meio de Sócrates, identifica a tragédia, ironicamente, com *escola de sabedoria* – citando Eurípides enquanto autor emblemático –, mas que, na verdade, contribuiria na elevação da tirania e, por via de consequência, da democracia como contíguo oposto e originário daquela.

Ainda falando de uma perspectiva da opinião comum com a qual não concordam nem Platão nem Sócrates, lê-se no diálogo do último com Adimanto:

Non é sem base dizer-se que na tragédia se contém toda a sabedoria, sobressaindo-se Eurípides como o maior dos trágicos. [...] Por haver enunciado um pensamento profundo na seguinte máxima: *a convivência com os sábios deixa sábios os tiranos*. É claro que considerava sábios os tipos de que os tiranos se cercam. Ele também, acrescentou, além de considerar a tirania algo divino, diz muito mais coisas desse mesmo teor; ele e os demais poetas. (PLATÃO, 1988, p. 395).

Esse é mais um argumento, de ordem factual, apresentado na justificativa da recusa da tradição poética e trágica na educação da *polis*. Daí porque se mostrava decorrência necessária, passível de consenso até mesmo com os poetas, a incompatibilidade da poesia com a *polis* imaginada por Platão.

Ele concluiu, pois, que essa cultura política da poesia e o seu agente, o poeta como tal existente, não educado, evidentemente, na *República*, não será recebido nesta. Referindo-se a tais poetas trágicos, dirá:

[...] o fato, segundo creio, é que vão de cidade em cidade, atraem o povo, alugam vozes fortes e insinuantes e de belo timbre, e, com isso arrastam as cidades para a tirania e a democracia. (PLATÃO, 1988, p. 395).

O livro X, o último da *República*, ocupa-se, em grande parte, da poesia em geral, poetas trágicos, cômicos, e destaca o ícone maior desse setor da cultura e da educação grega, Homero. O argumento sustenta-se na recusa à *mímeses* (à poesia imitativa), por sua ambiguidade, por ser um *pharmakon*: pode passar de remédio da alma a veneno, dependendo do grau de conhecimento global do apreciador e sua capacidade de discernir essência de aparência, paradigma e cópia.

Compara-se, aqui, o supremo artífice (demiurgo) que teria criado os paradigmas universais da coisa, com o filósofo que as intui como são, num primeiro nível de *reflexão*; em seguida, vem o artífice ordinário que fabrica as coisas particulares de acordo com os paradigmas universais, como uma cama ou mesa, num segundo nível de imitação e, por fim, o pintor que imita a cama ou mesa particular e sensível, num terceiro nível de reflexão (imitação da imitação). O trabalho do artista imitativo pode ser comparado ao *reflexo* passivo e inerte produzido por um espelho ao repetir, como ilusão, a imagem das coisas sensíveis.

Antes de qualquer qualidade formal inerente à obra poética, à sua estrutura

linguística, Platão submete, na *República*, a aferição de valor a tal produção ao ideal de verdade, da maior ou menor aproximação de um referencial que são as coisas em si mesmas, as formas universais.

O julgamento platônico não se concentra na aceitação da ideia de qualquer autonomia da arte, ou numa escala de valores estéticos inerentes à estrutura interna da obra. Não se considera como justificativa suficiente os seus efeitos de *beleza* criados pelas imagens e metáforas ou mediante a metrificação e harmonia dos sons.

Por razões idênticas às apresentadas até agora, Platão recrimina, com mais vigor ainda, as imagens que não são imitação em qualquer grau, como os sonhos e delírios ou as meras invenções *maravilhosas* da imaginação. Por meio delas, concebem-se seres monstruosos, invisíveis e híbridos – a antropomorfização dos deuses, dos animais ou qualquer outro tipo de composição de personagens, assim como a concepção de cenas, eventos ou tramas impossíveis, absurdos e contraditórios.

A poesia poderá servir como importante instrumento didático no convencimento dos cidadãos a respeito de certas verdades que, de outro modo, ficariam fora do alcance da maioria que não atingiu e não atingirá o rigor da contemplação ontológica, da expressão linguística e dos argumentos das demonstrações filosóficas.

Entretanto, se é admissível o uso pedagógico dos instrumentos alegóricos, figurativos e metafóricos da poesia na *tradução* das verdades ideais, a fim de atingir os não filósofos, o objetivo não será, absolutamente, produzir *agrado* ou prazer sensível.

As alegorias platônicas, presentes abundantemente nos diálogos, destacadamente na *República*, visam a educar na verdade das *coisas que são sempre iguais a si mesmas*, e estão a serviço, pois, em última e decisiva instância, da razão e não das paixões sensíveis da alma.

Em nome da razão, Platão condena tanto a tragédia quanto a comédia:

[...] Aquele desejo de fazer rir, que reprimias por meio da razão de medo de passares por palhaço, agora vai de rédeas soltas; mas, depois de fortalecido, muitas vezes, sem que o percebas, obriga-te, até mesmo em casa a fazeres o papel de truão. [...] Do mesmo modo atua a imitação poética no domínio do amor, da cólera e de todas as paixões da alma. (PLATÃO, 1988, p. 450).

Trata-se, pois, de conter e controlar as paixões da alma pela razão e a educação fundada na filosofia. A tragédia, a comédia e todas as demais artes prejudicam a educação à medida que despertam e desenvolvem o prazer e a dor, em detrimento do que transcende tais aspectos sensíveis e representa a verdadeira medida da essência do homem e da sua felicidade.

Poder-se-ia perguntar se não haveria outra saída à poesia e até que ponto ela é inadequada aos objetivos de aperfeiçoamento do homem. Platão parece admitir o uso pedagógico da poesia, subordinada à filosofia, por permitir uma aproximação mais fácil à alma popular.

Coerente com os pressupostos da *República*, argumenta-se contra a poesia por razões políticas. Ao poeta, enquanto tal, é permitida uma defesa do lugar da sua própria atividade, com os meios sensíveis – figurados e imagéticos – de que dispõe. Aos não poetas, caberia uma argumentação feita de uma linguagem comum, sem os recursos de medida e ritmo. Nos dois casos, os pressupostos da discussão já estão colocados na *República*, tanto para afirmar quanto para negar a justiça, a bondade, a beleza e a verdade.

Difícilmente a poesia – com os seus meios e do seu lugar – poderia mostrar aos filósofos uma *paideia* suficientemente formativa enquanto *techne* para prescindir da educação filosófica. Já os apreciadores das obras de arte, tomados de uma motivação não técnica, poderiam, como Platão já vinha fazendo na *República*, descobrir nelas potencialidades formadoras – não técnicas ou sensíveis.

Tudo isso conduz à convicção de que a única forma de superar as negatividades da poesia como um todo não consistiria, pois, em engendrar uma forma superior de poetar, pois esse fazer é essencialmente limitado à

sensibilidade e às paixões sensíveis. A verdade da poesia, enquanto sensibilidade, só pode ser atingida na filosofia. Não é só o rei que precisa se transformar em filósofo na *República*, mas também o poeta.

Referências

- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MONDOLFO, Rodolfo. **Problemas de cultura y de educación**. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- NOËL, Émile (Org.). **As ciências das formas hoje**. Tradução de Cid Knipel Moreira. Campinas: Papirus, 1996.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.
- PIEPER, Irene (Ed.). **Texte, littérature et "Bildung"**. Strasbourg: Language Policy Division: Council of Europe, 2007. Disponível em: <https://www.coe.int/t/dg4/.../Prague07_LS_EN.doc>. Acesso em: 20 out. 2014.
- PLATÃO. **Ião**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 1980a.
- PLATÃO. **Hípias maior**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 1980b.
- PLATÃO. **República**. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 1988.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.
- ROSS, David. **Plato's theory of ideas**. Connecticut: Greenwood, 1976.

Submetido em: 15.11.2013

Aprovado em: 29.04.2014

Damião Bezerra Oliveira é bacharel e licenciado em Filosofia; especialista, mestre e doutor em Educação, professor de Filosofia da Educação e Epistemologia da pesquisa educacional na Universidade Federal do Pará.

Waldir Ferreira de Abreu é pós-doutor em Ciências da Educação pela UPE - Espanha, doutor em Ciências Humanas e Educação pela PUC-RIO, mestre em Educação e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Pará, e professor adjunto II da Universidade Federal do Pará.